Michał CHMARA[1]

# DZIEDZICTWO IDEOLOGICZNE RUCHU 26 LIPCA[2]

***The Ideological Heritage of the 26th of July Movement***

**Streszczenie**
Chcąc upamiętnić i przypomnieć dorobek naukowy Michała Chmary, Redakcja kwartalnika „Ameryka Łacińska", wybrała spośród tekstów napisanych przez profesora ten poświęcony dziedzictwu ideologicznemu kubańskiego ruchu M26. Wybór nie jest przypadkowy i bezpośrednio nawiązuje do ostatnich wydarzeń politycznych, które miały miejsce na Kubie. Tekst ten wydaje się ponadczasowy i zaś autor, w sposób klarowny, wyjaśnia ideologiczny kontekst rewolucji kubańskiej i rządów braci Castro.

**Słowa kluczowe:** rewolucja kubańska, Moncada, Castro, M26, Batista.

**Abstract**
Wishing to commemorate and remember the scientific achievements of Michal Chmara, the editors of the scientific journal "Ameryka Lacinska" have chosen from different texts written by the professor this dedicated to the ideological legacy of the Cuban movement M26. The selection is not accidental and refers directly to recent political developments in Cuba. The present text seems universal to us, which clearly contributes to explain the ideological basis of the Cuban revolution and the rule of the Castro brothers.

**Keywords:** Cuban revolution, Moncada, Castro, M16, Batista.

W ciągu niecałych dwóch lat spędzonych w więzieniu (potem jeszcze w Meksyku na kursach dla uczestników wyprawy na „Granmie") monkadyści przeszli samokształcenie na kursach składających się na Akademię Ideologiczną im. Abla Santamaría, zastępcy Fidela Castro zamordowanego po ataku na Moncadę. Prowadzili kursy ekonomii politycznej, historii, języków, a nawet ćwiczenia w sztuce oratorskiej. Znane są nam dzisiaj zasoby biblioteki, którą skompletowali, a nawet adnotacje Fidela Castro w tomie dzieł José Martiego (Mencía, 1980). Oprócz zatem tradycyjnych metod ustalania rodowodów idei, ich filiacji i współwystępowania, tożsamości formalnej i historycznej, można spróbować także – od

[1] Prof. dr hab. Michał Chmara (1940-2018) – latynoamerykanista, socjolog, profesor socjologii z Instytutem Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Kierunkami jego zainteresowań naukowych były teoretyczne i empiryczne aspekty socjologii gospodarki, socjologii struktury społecznej i socjologii polityki.

[2] Fragment książki M. Chmary (1991). *Ideologia rewolucji kubańskiej (1959-1970).* Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Redakcja zachowała oryginalną pisownię i nie wprowadziła poprawek do tekstu.

ISSN 1506-8900; e-ISSN 2081-1152

drugiej strony, bezpośrednio ustalać na podstawie lektur, relacji z dyskusji itp. podstawowe układy odniesienia ich poglądów, składających się na swoisty kanon kategorii i definicji, które odnajdziemy później w wystąpieniach publicznych F. Castro i jego najbliższych współpracowników.

Najważniejszą podstawą spójności poglądów twórców M26 jest bez wątpienia kult przywódców rewolucyjnych z 1895 roku, a przede wszystkim kult kubańskiego pisarza, ideologa, stratega i polityka, czczonego powszechnie na Kubie jako apostoła jej niepodległości – José Martí.

Ogromną rolę koncepcji Martí podkreślał F. Castro już w swym wystąpieniu przed sądem: „Martí jest jedynym sprawcą intelektualnym ataku na Moncadę", a uczestnicząca także w tym ataku Haydee Santamaría wyjaśniała kilka lat później:

> Pod Moncadę poszliśmy jako zwolennicy Martíego, dzisiaj jesteśmy marksistami, ale nie przestaliśmy być zwolennikami Martíego, bo nie ma w tym sprzeczności... Jeśli nie poprowadziła nas tam idea rewolucji socjalistycznej, doświadczenie i konieczność nauczyły nas, że był to jedyny sposób, aby dać naszemu ludowi prawdziwą wolność (García Brito, 1971: 176-177).

Komentując całość ideologii i koncepcji ustrojowych przywódców narodowych z 1895 roku, J. Ibarra za fundamentalne uważa następujące idee: ukonstytuowanie Republiki, niepodległej i suwerennej tak w stosunku do Hiszpanii, jak Stanów Zjednoczonych; dokończenie procesu formowania narodu pod wpływem demokratyczno-burżuazyjnych idei rewolucyjnych albo, jak powiedziałby Antonio Maceo, „ducha, który wszystko ożywia... ducha wolności, równości i braterstwa"; ustanowienie nowych stosunków produkcji opartych w zasadzie na drobnej własności i „równowadze sił społecznych" oraz włączenie narodu do bloku historycznego krajów nowej Ameryki, aby uniknąć ekspansji imperialistycznej Stanów Zjednoczonych na kontynent amerykański (Ibarra, 1972: 70, 183). Jest to zarazem zespół ideałów składających się na funkcjonującą społecznie „ideologię mambisów", to jest chłopskich bojowników o wolność Kuby, uczestniczących w wojnie 1868-1878 (Rodríguez, 1987).

Koncepcje José Martiego były pod wieloma względami rozwinięte szczegółowo i zasługują na odrębną i obszerną prezentację. W sposób nie wolny od uproszczeń i skrótów można je pogrupować następująco:

Demokracja rzeczywiście ludowa, której celem jest zaspokojenie potrzeb materialnych i duchowych ludu. Grupy etniczne dotąd dyskryminowane i uciskane dotąd masy, korzystać będą ze wszystkich dobrodziejstw cywilizacji i dostąpią pełnej godności człowieka przez oświatę i pracę. Nastąpi to nawet kosztem zburzenia przywilejów hierarchii i prywatnych interesów, wszystkimi środkami,

których te cele będą wymagać[3]. Reafirmacja kultury mieszkańców „naszej Ameryki", w której „nie ma walki między cywilizacją a barbarzyństwem, a jedynie między fałszywą erudycją i przyrodą" i gdzie „ludzie naturalni zwyciężą ludzi sztucznie oczytanych, Metys autochton egzotycznego Kreola" (Martí, 1974: 23).

Porządek ekonomiczny: Reforma rolna ustanawiająca ład oparty na drobnej własności rolnej, dzięki rozwojowi rynku spożycia doprowadzi z czasem do uprzemysłowienia kraju. Ochrona przemysłu narodowego i stopniowa substytucja importu. Preferencja dla przemysłów opartych na „własnym gruncie", nie dla przemysłów „sztucznych", wymagających zasilania importem. Przetwarzanie eksportowanych produktów rolnych, „handel z całym światem, a nie z jego jedną częścią", „wymiana ekwiwalentna i godna", zróżnicowanie towarów eksportowanych („handel inteligentny i zdrowy"). Dopuszczenie inwestycji zagranicznych, jeśli będą sprzyjać rozwojowi i nie staną się narzędziem podporządkowania politycznego (Guevara, 1961: 421).

Scentralizowana partia rewolucyjna, niezbędna do prowadzenia wojny i właściwego zorganizowania republiki: „Partia rewolucyjna to lud Kuby".

Antyimperializm: Walka o wolność Kuby jest też walką o wolność kontynentu, ponieważ ma:

> uniemożliwić na czas, by z niepodległością Kuby nie rozprzestrzeniły się na Antylach Stany Zjednoczone, przygniatając z większą jeszcze siłą nasze ziemie Ameryki... uniemożliwić to, by wskutek aneksji dokonanej przez imperialistów i Hiszpanów otwarła się droga, którą trzeba zamknąć i naszą krwią ją zamykamy, prowadząca do wchłonięcia ludów naszej Ameryki przez Północ żywotną i brutalną, która nami pogardza... Żyłem wewnątrz potwora i znam jego wnętrzności, moja proca to proca Dawida... (Guevara, 1961: 421)[4].

Zainteresowanie marksizmem – zarówno w tym, jak i w poprzednim pokoleniu (1933) rewolucjonistów kubańskich – jako teorią naukową, orientacją światopoglądową i programem politycznym nie było całkowicie autonomiczne. Motywami pobudzającymi to zainteresowanie były: fascynacja rewolucją rosyjską, rola, którą inspiracja marksizmu odegrała w twórczości autorów (J.A. Mella, R. Martínez Villena, J.C. Maritegui, J. Ingenieros, a nawet V. Haya de la Torre), których prace składają się na kanon dla inteligencji określającej się jako antyimperialistyczna i nacjonalistyczna, a także poszukiwanie podstaw teoretycznych rzemiosła rewolucjonisty. Wreszcie – i to w coraz większym stopniu – motywem takim było poszukiwanie teorii socjalizmu, który dla wielu aktywistów M26 przedstawiał się po prostu jako idealny obraz ładu powstałego z odwrócenia i zaprzeczenia stanu ówczesnego społeczeństwa.

[3] Charakterystyka koncepcji José Martíego za: Sánchez (1973); chyba że wskazano inne źródło.
[4] Nie ukończony przed śmiercią list do M. Mercado (Martí, 1975: 263-264).

Z najrozmaitszych materiałów biograficznych można się zorientować, że najbardziej elementarne lektury marksistowskie były dla obu pokoleń, jeśli nie takie same, to podobne w swym informacyjnym charakterze. Przywódca lewicy niekomunistycznej w rewolucji 1933 roku A. Guiteras czytywał „ABC komunizmu" Bucharina, „Wprowadzenie do materializmu dialektycznego" Thalheimera, „Nową armię" J. Jauresa, a „Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem" Reeda uznał za książkę tak ważną, że zakupił ją dla podległych mu oficerów tworzonej właśnie nowej rewolucyjnej jednostki wojskowej – piechoty morskiej (Tabares del Real, 1971: 160, 214, 339). Dwadzieścia lat później największe nakłady w wydawnictwie PSP miały: „Historia WKP (b)", broszury o Leninie, Luksemburg, Liebknechcie, Melli, Martinezie Villena, Baliño, „Władza radziecka" H. Johnsona i książka B. Roca, sekretarza generalnego partii, „Socjalizm na Kubie", popularyzująca marksistowską teorię klas i program P5P (Rodríguez, 1970: 352).

W swojej książce „Krytyka broni" (tytuł zawierający aluzję do marksowskiego przeciwstawienia jej broni krytyki) Regis Debray dokonując rozrachunku z doświadczeniem ruchów partyzanckich na kontynencie, których był teoretykiem i propagatorem, bardzo krytycznie oceniał fragmentaryczną i selektywną znajomość teorii marksizmu wśród rewolucjonistów amerykańskich; pisał:

> ABC, oto co znamy najmniej. Powiedzmy to kategorycznie: my „kastryści" czytaliśmy Lenina, zanim przeczytaliśmy Marksa, a z Lenina akurat nie „Zeszyty o dialektyce", lecz „Co robić?" i „Państwo i rewolucja" – dwie książki pod poduszkę rewolucjonistów latynoamerykańskich. Marks jest jeszcze nieznany w Ameryce: pilność walki politycznej lub wojskowej zostawiają mało czasu „dla teorii". Ta wydaje się mało rentowna, pozbawiona efektu praktycznego, podczas gdy Lenin daje klucze o natychmiastowej użyteczności. Dziwny i logiczny podział ról. Marks dominuje u inteligencji europejskiej, a Lenin na uniwersytetach Trzeciego Świata. Priorytety stawiają tu technikę organizacji i ataku na władzę państwową na pierwszym planie. Tam - teorię państwa i procesów reprodukcji ekonomicznej... Tak oto od końca rozpoczęliśmy naszą naukę marksizmu-leninizmu, od XYZ leninizmu dość sumarycznego. Dochodzimy do socjalizmu Marksa przez „polityczność" Lenina pośpiesznie połkniętego, do teorii przez praktykę. W końcu, bo od czegoś trzeba zacząć, ta droga nie jest najmniej godną pozazdroszczenia – to ją właśnie wybrali Fidel i Che. Tak liczni przecież są ci, którzy zaczynając od Marksa i nie dochodząc do Lenina, poprzestali na przygotowaniu sobie u niego schronienia! (Debray, 1975: 171).

Wydania części klasyki marksistowskiej były stosunkowo łatwo dostępne już w latach trzydziestych. Politycy-intelektualiści kubańscy o głębokim przygotowaniu naukowym potrafili już wtedy zdobyć się na szereg lektur znacznie bardziej wszechstronnych, niż pisze Debray. Ale nawet R. Roa, pisarz, utalentowany dziennikarz i wieloletni minister spraw zagranicznych po 1959 roku, nie zaliczył do nich ani „Rozwoju kapitalizmu w Rosji", ani prac polemicznych z narodnikami (Roa, 1969: 308-309). Ponadto omawiana tu znamienna jednos-

tronność doboru lektur i selektywna znajomość tekstów Marksa i Lenina była – jak się wydaje – w znacznej mierze rezultatem preferencji zagranicznych wydawców dzieł[5] dostarczanych na Kubę.

Wśród przywódców rewolucji także E. Guevarę cechowała stosunkowo wszechstronna znajomość marksizmu. To on podkreślał doniosłość znajomości teorii procesu społecznego w jej funkcji poznawczej, nie tylko jako duchowego narzędzia inżynierii rewolucji. Pisał w „Notatkach do studium nad ideologią Rewolucji Kubańskiej" (październik 1960), że:

> najważniejsi aktorzy Rewolucji nie byli, ściśle biorąc, teoretykami, ale nie ignorowali także wszelkich zjawisk społecznych i sformułowań praw, które nimi rządzą... Istnieją prawdy tak oczywiste, tak zrośnięte z wiedzą, jaką dysponują ludzie, że bezużytecznie byłoby je dyskutować. Trzeba być „marksistą" z tą samą naturalnością, z jaką jest się „newtonistą" w fizyce albo „pasteurystą" w biologii. Nie zapominając, że nowe fakty determinują nowe pojęcia, nikt nie odbierze nigdy części prawdziwości tym, które już minęły (Guevara, 1977: 92-93).

Tę ostrożnie wyrażoną, ze względu na delikatne jeszcze wtedy międzynarodowe powiązania Kuby, myśl powtórzył kilkakrotnie w publicznych wystąpieniach.

Ze względu na agitacyjną rolę, jaką od lat trzydziestych odgrywał w myśli nacjonalizmu latynoamerykańskiego postulat socjalizmu jako celu przeobrażeń rewolucyjnych, obecność tego terminu w niektórych enuncjacjach M26 pozostaje w ogólnym tylko związku z wpływami marksizmu i właściwie w żadnym rzeczywistym, w sensie klasowym, radykalizmem programu. Spotykamy się ze zjawiskiem paradoksalnym. Żaden tekst ani przemówienie pochodzące z radykalnego skrzydła Ruchu nie zawiera najmniejszej nawet wzmianki o socjalizmie jako celu ustrojowym rewolucji, aż do słynnego przemówienia F. Castro, deklarującego 16 kwietnia 1961 roku – w przeddzień inwazji na Playa Girón (Zatoka Świń) – socjalistyczny charakter rewolucji. Natomiast w artykułach wychodzących ze środowisk liberalnych albo populistycznych (narodnickich) Ruchu ma to miejsce znacznie wcześniej. Oto C. Franqui w piśmie „Revolución" (luty 1957) odtwarza w swoim artykule treść tzw. Manifestu – Programu M26 z listopada 1956 (pióra M. Llereny), zastępując formułę samookreślenia się Ruchu jako „demokratycznego, nacjonalistycznego i oddanego sprawiedliwości społecznej" inną: „Rewolucja jest demokratyczna, nacjonalistyczna i socjalistyczna" (Zeitlin, Scheer, 1963: 922). Nieco później, L. Saínz Montes de Oca, w artykule „Pokolenie stulecia"

[5] Aricó (1978: XLI) wskazuje, że publikacje dzieł klasyków marksizmu docierały do Ameryki Łacińskiej selektywnie. Prace młodzieńcze Lenina nie znalazły się ostatecznie w niedokończonym francuskim wydaniu jego dzieł z 1928 roku.

utrzymuje, że rewolucja kubańska jest socjalistyczna w sensie takim, że własność społeczna rozumiana jako „funkcja społeczna rzeczy zdobyła sobie miejsce w prawie..., filozofii, sztuce, literaturze, polityce i ekonomii", a następnie przedstawia projekt przyszłego społeczeństwa, w którym drobni właściciele, korzystając ze zdobyczy nauki i techniki, wolni od wyzysku ze strony pośredników handlowych, pracują pod opieką ponadklasowego państwa (Pensamiento Crítico, 1968: 239-241; Sainz Montes de Oca, 1968: 260)[6]. Tekst ten, pochodzący spod pióra młodego bohatera i męczennika Ruchu, nie zasługuje bynajmniej na lekceważenie. Wskazuje, jak silnie ideały Martí przenikały do obrazu realiów współczesnego świata i jak bardzo Marks (ku którego czci brat autora, poległy również bohatersko, napisał pełną wzniosłości elegię) odczytywany był zgodnie z interpretacją, jaką dał Martí w 1883 roku w prasowej kronice upamiętniającej postać twórcy Kapitału:

> Liczni są tutaj przyjaciele Karola Marksa, który nie tylko poruszył tytanicznie gniew robotników europejskich, ale był głębokim znawcą ludzkiego przeznaczenia, przyczyn ludzkiej nędzy, człowiekiem pragnącym czynić dobrze. Wszędzie widział to, co niósł w sobie samym: rebelię, drogę ku wzniosłości, walkę (za: Cantón Navarro, 1970: 93).

W kształtującej się ideologii Ruchu traktowanego jako całość stale obecne są rozmaite wątki nacjonalizmu rewolucyjnego, co uwidacznia się zarówno w specyficznym podejściu do wyzwoleńczej funkcji programu socjalistycznego i selektywnym odczytywaniu marksizmu, jak i w kontynuowaniu wątków politycznych i myślowych tradycji nacjonalizmu populistycznego i rewolucyjnego (antyimperialistycznego). Charakterystyczne jest ciągłe podnoszenie związku między przesłaniem ideowym Martiego a rewolucyjną efektywnością myśli marksistowskiej, nieustannie obecne jest przeświadczenie o historycznej konieczności złamania kapitalistycznych struktur społecznych jako niezbędnej przesłance projektu dawniejszego i bardziej ogólnego – wyzwolenia narodowego (Sánchez, 1973: 65), reafirmacji tożsamości etnicznej (narodowej i latynoamerykańskiej w zgodzie z Bolivarowskim: „Ojczyzną jest Ameryka") wobec starych i nowych ośrodków kolonialnych i imperialistycznych. W swoich analizach sił społecznych uczestniczących w rewolucji 1933 roku Marcin Kula odgranicza nurt radykalnego nacjonalizmu rewolucyjnego, odpowiadający w przybliżeniu narodowo-rewolucyjnemu (w ujęciu Międzynarodówki Komunistycznej) charakterowi sił skupionych wokół A. Guiterasa, od szerszego nurtu populizmów latynoamerykańskich, narodowo-reformistycznych i nie kwestionujących ustrojowo kapitalizmu (Kula,

[6] M.in.: „Piewco młota i oczu pełnych smutku/obrońco ludzi, którzy płaczą przykuci do naoliwionego potwora".

1978: 282-288)[7], reprezentowanych na Kubie przez przyszłych autentyków. Sądzę, że w latach późniejszych, a zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, różnice te zaczęły się zacierać. Wpływający silnie na nurty populistyczne stary konserwatywny nacjonalizm – wyrażający po trosze „patriotyzm renty gruntowej" przeciwstawionej „kosmopolitycznemu zyskowi przemysłowemu" (zyskowi handlowemu w przypadku Ameryki Łacińskiej), jak to spostrzegał Marks w odniesieniu do dziewiętnastowiecznej Anglii – demokratyzował się, tracił swoje rentierskie, czasem obszarnicze, czasem kamienicznikowskie oblicze. W swoim obrazie stosunków międzynarodowych od mniej lub bardziej wyraźnych sympatii proniemieckich w początkach drugiej wojny światowej u takich przywódców, jak Vargas, Perón, Villarroel, Paz, Gaitan i in. (tzn. antyangielskich i antyamerykańskich), przechodził do terceryzmu – zdystansowania się od głównych sił w stosunkach międzynarodowych i afirmacji odrębności własnych interesów, co jest widoczne np. w okresie wojny koreańskiej, kiedy pojawiają się głosy sympatii dla Korei Północnej (Debray, 1975: 211). Z drugiej strony tendencje lewicowe i rewolucyjne nacjonalizmu rekonstruują swój rodowód: pamięć o żywiołowym antykapitalizmie klas pracujących, tkwiących w części przed – lub w niekapitalistycznych stosunkach produkcji, a więc m.in. o rebeliach indiańskich i buntach czarnych niewolników, bandytyzmie społecznym, chłopskich watahach, lokalnych i parafialnych bezpośrednio demokratycznych samorządach (*cabildos*) przeciwstawionych reprezentacji pośredniej parlamentarnej. Zaczynają popierać rewindykację historii „ludzi bez historii", którzy zostali nie tylko zwyciężeni ekonomicznie, lecz także wypędzeni z historii oficjalnej, ideologicznie potępieni jako reprezentujący „barbarzyństwo" i „zacofanie" wobec „cywilizacji" i „postępu", zaściankowość i parafialność wizji świata wobec liniowego nurtu historii ludzkości. Obecne w tym nurcie przeciwstawienie kosmopolitycznego europocentryzmu patriotycznej latynoamerykańskości odtwarza niejako podobne pod wieloma względami przeciwstawienia znane we wschodniej Europie jako spór między okcydentalizmem i orientalizmem.

W latach pięćdziesiątych w całej Ameryce Łacińskiej bieguny sporu zdają się być usytuowane w przestrzeni, ale to nie jest spór między miejskością a wiejskością, lecz między stylem cywilizacji metropolii – stolicy bądź wielkiego miasta portowego, jak Buenos Aires, Meksyk, Hawana – a ośródkami miejskimi zachowującymi walory tradycyjnej argentyńskości, meksykańskości, kubańskości: Kordoby, Puebli lub Guadalajary, Santiago del Oriente. Później, po zwycięstwie rewolucji kubańskiej i pod wpływem jej doświadczeń, właściwy nacjonalizmowi

[7] Por. recenzję J. Kieniewicza (1979: 128-129) z zastrzeżeniem, że jest ona dyskusyjna.

obraz sprzeczności i konfliktu społecznego ulegnie dalszym przeobrażeniom zbliżającym go pod wieloma względami do koncepcji tzw. teorii zależności powstałych wśród marksistów.

R. Debray pisząc o nacjonalizmach argentyńskim i urugwajskim podkreśla ich amorficzność i teoretyczną nieuchwytność:

> Teoretyczna dziewiczość, którą szczycą się te ruchy masowe (populistyczne) jako atrybutem młodzieńczości, niewinności, honorowości, nie zakrywa odwieczności pnia, z którego wyrastają (...). Ta zbijająca z tropu pustka ideologiczna, która cechuje współczesny nacjonalizm rewolucyjny (...) tłumaczy się tylko tym, że nie wymaga słów ani argumentów, aby dać się poznać i zidentyfikować (Debray, 1975: 201).

Sądzę, że ta charakterystyka nie dotyczy całości nurtów nacjonalistyczno-rewolucyjnych, lecz późnych form wyrazu politycznego populizmu, np. u Perona, autentyków kubańskich, a nawet duchowego patrona M26 – E. Chibasa, w którego artykułach trudno doszukać się rzeczywistych inspiracji ruchu, które wybiegałyby poza jego przykład osobisty czy walor agitacyjny hasła „Honor przeciw pieniądzowi”[8].

Nacjonalizm rewolucyjny miał również swoje artykulacje filozoficzne. Poza omawianymi już koncepcjami José Martiego, mowa tu o esejach urugwajskiego pisarza J. E. Rodó, przede wszystkim o eseju Ariel (1900), niektórych ideach zawartych w publicystyce socjalisty argentyńskiego J. Ingenierosa, a nawet w pewnej mierze Meksykanina J. Vasconcelosa. „Ariel” był zawsze podstawową lekturą każdego rewolucjonisty kubańskiego, od Guiterasa do Fidela Castro. Jest to napisane w formie pogadanki Prospera studium o tożsamości cywilizacji i kultury latynoamerykańskiej, spersonifikowanej w Arielu z Szekspirowskiej komedii Burza, przeciwstawionym Kalibanowi jako reprezentantowi utylitaryzmu, kultu przeciętności i kwantytywizmowi ideału demokratycznego północnoamerykańskiego (Rodó, 1977: 24, 26, 34, 35).

Krytyka utylitaryzmu jako wspólnej podstawy cywilizacji europejskich (kapitalistycznej i socjalistycznej) jest chyba w latach późniejszych najważniejszym teoretycznie wspólnym mianownikiem różnych manifestacji terceryzmu południowoamerykańskiego przed rewolucją kubańską (Solari, 1965: 182 i in.), dzięki której uzyska on potem w zetknięciu z podobnymi tendencjami zachodniej socjologii nowolewicowej od końca lat sześćdziesiątych dodatkowo legitymację nowoczesności. Także na Kubie krytyka amerykańskiej cywilizacji przemysłowej, kapitalistycznej, opartej na pieniądzu, stworzy pośrednio warunki myślowe, w których wizja nowego, porewolucyjnego społeczeństwa implikować będzie

[8] Por. list otwarty do prezydenta C. Príо z lipca 1949 roku (Vignier i Alonso, 1973: 189-193).

dążenie do ograniczenia lub likwidacji stosunków towarowo-pieniężnych. Stosunki między ruchami społecznymi inspirowanymi przez marksizm i nacjonalizm rewolucyjny układały się w Ameryce Łacińskiej rozmaicie. Tam, gdzie myśl socjalistyczna napływała wraz z masami ich cudzoziemskich nosicieli, imigrujących robotników gromadzących się wokół wielkich metropolii, stosunki mogły być dramatycznie złe i to przez całe dziesięciolecia. Tak było na przykład w Argentynie, gdzie Partia Komunistyczna (również większość socjalistów) opierająca się na robotniczych środowiskach Buenos Aires, przez pół wieku kierowana politycznie przez swoich historycznych założycieli, wybitnych działaczy Międzynarodówki – V. Codovillę (Włocha) i R. Ghioldi (Argentyńczyka w pierwszym pokoleniu) – z trudnością wydobywała się z pułapek europeizującej się interpretacji internacjonalizmu proletariackiego i aż do lat siedemdziesiątych (Ghioldi, 1974) kategorycznie przeciwstawiała się wszystkim formom nacjonalizmu traktowanym zawsze jako nacjonalizm „burżuazyjny". Stawiało to naturalnie KPA w sytuacji głównego i nieprzejednanego na płaszczyźnie teoretycznej adwersarza wątków znamiennych dla rewolucji kubańskiej, co – podkreślamy – nie przeszkadzało jej w manifestowaniu solidarności z rewolucyjną Kubą w jej politycznym konflikcie ze Stanami Zjednoczonymi.

Sytuacja w rewolucyjnym ruchu kubańskim była odmienna. Z jednej strony PSP była partią, która sama wyrosła z pnia ruchu rewolucyjno-demokratycznego inspirowanego przez José Martí, a liczne pokolenia jej działaczy powielały tę drogę rozwojową partii w rozwoju własnej świadomości teoretyczno-politycznej. Znając gorzkie doświadczenia politycznej bezowocności sekciarstwa, PSP uczyła się długo zapobiegać temu, by rozbieżności teoretyczno-ideologiczne nie stały się ponownie przesłanką pewnego rodzaju żywiołowego sekciarstwa politycznego. Również pod względem praktyki politycznej PSP – dysponująca silniejszą bazą w Santiago niż w Hawanie, mająca za sobą doświadczenia tworzenia w Oriente „sowietów" chłopskich w latach trzydziestych i zrzeszająca proporcjonalnie znacznie więcej Murzynów i Mulatów niż M26 – była bardzo wyczulona na niektóre wątki lewicowe nacjonalizmu i populizmu, bardziej pewnie niż sam M26. Były to na przykład problemy afro-amerykańskiej, a nie tylko hiszpańskiej tożsamości kultury narodowej, samookreślenia kulturalnego uciskanych mniejszości – nie tylko wyrównywania praw itp. Natomiast dla M26 koncepcje José Martí – „naszej" i „śniadej" Ameryki, reafirmacja wartości uniwersalnych kultury ludu „barbarzyńskiego", walka „Spartakusa" (Ameryki Łacińskiej) z „Cezarem" (Ameryką) – musiały w końcu przeważyć nad arystokratyzującym i dość wąskim

kulturalizmem J.E. Rodó[9]. Nie nastąpiło to wcale od razu. Wiele plebejskich modyfikacji zachodzących w latynoamerykańskim rewolucyjnym nacjonalizmie krystalizowało się pod wpływem rewolucji kubańskiej i pod tym względem rewolucja często przemawiała bardziej czynami niż słowami. Wątek wyzwolenia i samookreślenia uciskanych był w latach 1959-1961 wyraźny w przemówieniach Ernesto Che Guevary. W przemówieniach Fidela Castro silniejszy był motyw sprawiedliwości społecznej: równości praw politycznych i ekonomicznych obywateli. W praktyce – polegającej na tym, by warunki poprawy bytowania obywateli tworzyć najpierw tam, gdzie zacofanie było największe – oba te wątki stawały się oczywiście trudno rozdzielne. Zagraniczni obserwatorzy określali czasem charakter tak ukierunkowanej polityki jako „ruralizm" (Barkin, 1978). Jak się wydaje, różne interpretacje uzasadnień polityki rewolucji schodzą się ostatecznie w II Deklaracji Hawańskiej (1962).

W obrębie jednoczącego się ruchu rewolucyjnego i w Komunistycznej Partii Kuby rozbieżności teoretyczno-ideologiczne między myślą marksistowską a rewolucyjnym nacjonalizmem nie mogły zniknąć same przez się.

W latach sześćdziesiątych dochodziło więc do swoistego harmonizowania politycznego niektórych elementów heterogenicznych teoretycznie. Takie harmonizacje nie musiały oczywiście być najlepszymi z możliwych rozwiązań, pomijając już to, że nie usuwały one napięć i nie mogły być trwałe. Ulegały jednak modyfikacjom także stanowiska wyjściowe, a wczesne próby łączenia wątków ideologicznych osadzonych w różnych kontekstach teoretycznych wywarły ogromny wpływ na nurty nacjonalizmu latynoamerykańskiego. Spowodowały jego ewolucję i przesunięcie ku lewicy tendencji tercerystycznych, a także osłabiły elementy antykomunizmu w „narodowych" socjalizmach.

## Bibliografía

Aricó, J. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Ediciones Pasado y Presente.

Barkin, D. (1973). La redistribución del consumo. W: D. Barkin, N.R. Manitzas, *Cuba: camino abierto*, México: Siglo XXI Editores, 217-223.

Cantón Navarro, J. (1970). *Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo*, La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Debray, R. (1975). *La crítica de las armas*. México: Siglo XXI Editores.

[9] Jest to główna teza znanego eseju Fernandeza Retamara „Calibán" w zbiorze: *Para el perfíl definitivo del hombre,* La Habana 1981, zwłaszcza ss. 279-284. Polskie tłumaczenie: *Kaliban i inne eseje*, Wrocław 1983.

Fernández Retamar, R. (1981). *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana: Letras Cubanas.

Fernández Retamar, R. (1983). *Kaliban i inne eseje*. Tłum. H. Czarnocka. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Garcia Brito, H. (red.) (1971). *26*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ghioldi, R. (1974). *Izbrannye stati i reći*. Moskva: bm.

Guevara, E. (1977). *Obras 1957-1967*, La Habana: Ediciones Politicas.

Ibarra, J. (1972). *Ideologia mambisa*, La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Kieniewicz, J. (1979). Marcin Kula: La Revolución del año 1933 en Cuba. *Estudios Latinoamericanos* (5), 128-129.

Ku1a, M. (1978). *Rewolucja 1933 roku na Kubie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Martí, J. (1975). *Antologia minima*, t. I, La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Martí, J. (1974). *Nuestra América*, La Habana: Casa de la Américas.

Mencía, M. (1980). *La prisión fecunda,* La Habana: Editorial Política.

*Pensamiento Crítico* (1968)., La Habana, (22), 239-241.

Roa, R. (1969). *La revolución del 30 se fue a bolina,* La Habana: Ediciones Huracán.

Rodó, J.E. (1977). *Ariel. Liberalismo z jacobinismo. Ensayo*, México: Porrúa.

Rodriguez, C.R. (1970). *Cuba en CEPAL*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Rodriguez, P. (1987, mayo 10). Mambí: origen e historia de una palabra cubana, *Granma. Resumen Semanal*.

Sánchez, G. (1973). El Moncada: crisis del sistema neocolonial, inicio de la revolución latinoamericana, *Casa de las Américas*, (79), 44-94.

Sainz Montes de Oca, S. (1968). Elegía a Karl Marx. *Pensamiento Crítico*, (22).

Solari, A. (1965). *El tercerismo en el Uruguay*, Montevideo: Editorial Alfa.

Tabares del Real, J.A. (1973). *Guiteras*, La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Vignier, E., Alonso, G. (1973). *La corrupción política y administrativa en Cuba 1944-1952.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales

Zeitlin, M., Scheer, R. (1963). *Cuba. Tragedy in Our Hemisphere*. New York: Grove Press.